قراءة وخلاصة لكتاب «محي الدين ابن عربي: وارث الأنبياء»

لوليم سي. تشتيك

شعيب حبيلة
جامعة جيجل (الجزائر)

الملخص:

تعنى هذه الدراسة بكتاب الفيلسوف الأمريكي وليم تشتيك: «محيي الدين ابن عربي: وارث الأنبياء» (Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets)، الصادر سنة (1996). وجملة ما فيها قراءةٌ وعرض لفصول الكتاب التسعة التي خصصت لبيان تعاليم ابن عربي وللعلاقة بين الله والبشر، فضلا عن طبيعة المعرفة، وعالم الخيال، وانتهاء بدور الرحمة الإلهية في الحياة الآخرة عند ابن عربي. وقد اعتنينا في دراستنا بالمقابلة بين النص الإنجليزي وبين الترجمة العربية، واجتهدنا في أن تكون موجزا شاملا لما ورد في الكتاب.

الكلمات المفاتيح: ابن عربي، وليم سي. تشتيك، المعرفة، عالم الخيال، الرحمة الإلهية.

A reading and a compendium of: (Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets) Written by William C. Chittick

Abstract:

This study concerns the book of the American philosopher William C. Chittick: (Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets), published in 1996. It is a reading and presentation of the nine chapters of the book that are devoted to clarifying the teachings of Ibn Arabi, and the relationship between God and human beings, as well as the nature of knowledge, the world of imagination, and lastly the role of divine mercy in the afterlife according to Ibn Arabi. In our study. We made sure to combine the English text and the Arabic translation, and we have endeavored to be a comprehensive summary of what is stated in the book.

Keywords: Ibn Arabi, William C. Chittick, Knowledge, The World of Imagination, Divine Mercy.

كتاب الفيلسوف الأمريكي وليم تشتيك (ولد سنة 1943): «محيي الدين ابن عربي: وارث الأنبياء» (Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets) وجيزٌ، مادته مركوزة من باحثٍ متخصص في فكر ابن عربي الذي تطلبُ مؤلفاتُه معرفةً واسعة بالعلوم الإسلامية، وقارئه في الأصل يحتاج إلى شرحٍ لا إلى اختصار، ولكنا رغبنا إلى اختصار مادته وإعادة صياغة ما جاء فيه أو الاحتفاظ بنص الكاتب في مواضع عدة من أجل تقريبه إلى القارئ العربي ولأجل التعريف به. وقد احتفظنا بترتيب المؤلف للفصول والمباحث؛ لأن اللاحق منها مبني على ما سبقه.

نعتمد في هذا على النسخة العربية التي نشرها ناصر ضميرية وتشتمل على مائة وثمان وستين (168) صفحة، صدرت عن دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع بدمشق سنة (2015). لكننا نرجع إلى النص الإنجليزي لتصويب بعض الأخطاء -على قلتها-؛ ولأن المترجم التمس في مواضع عدة الترجمة الحرفية التي لا يرتضيها النظم العربي نحو قوله: "إن كنا لا نعرف حق الذات الإنسانية، فإننا نكون نناقش مسألة الاهتمام الذاتي...إلخ"(1) ، وهي ترجمة لقول المؤلف:

(1) ينظر: محيي الدين ابن عربي وارث الأنبياء، وليم تشتيك، ترجمة: ناصر ضميرية، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2015، ص 123.

"If we do not know the haqq of the human self we are left with a discussion of self-interest"[2] .

بتدأ مترجم الكتاب بنبذة عن سيرة الفيلسوف الأمريكي وليم تشتيك العلمية، الذي بدأ تجربته العلمية من الجامعة الأمريكية ببيروت حيث تعرف على التصوف، ثم واصل دراساته العليا بطهران حاصلا سنة (1974) على دكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها، لينتهي به المطاف سنة (1983) أستاذا في قسم الدراسات الشرقية بجامعة نيويورك. وحسَب المترجم فإن تشتيك من الباحثين المتجردين المبتعدين عن الأحكام المسبقة، فضلا عن غزارة نَتاجه العلمي بما يقرب من أربعين كتابا وحوالي (170) مقالا وبحثا.

لم يكتف ناصر ضميرية بترجمته الموجزة لوليم تشتيك، فأتبعها بدراسة عنوانها: (ابن عربي في الدراسات الغربية الحديثة)، ذكر فيها انتقادات تشتيك للأعمال التي سبقته إلى دراسة ابن عربي؛ ذلك أنها تناولته باعتباره متصوفا أو فيلسوفا يكتب في أمور ميتافيزيقية مجردة[3] ، وهي حسبه نظرة قاصرة تهمل الجانب العملي في فكر ابن عربي. أشاد ناصر ضميرية في المبحث نفسه بعمل عثمان يحيى المركزي: «مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها»*، وقد فحص فيها الأعمال المنسوبة لابن عربي مبينا صحيح النسبة من المنحول إليه. فضلا عن المؤسسة العلمية التي نشأت في أكسفورد (مجتمع ابن عربي) جامعةً الأعلام المهتمين بفكر ابن عربي محاضرة وتأليفا. وذكر المترجم أسماء أخرى لباحثين عنوا بسيرة ابن عربي منهم عبد الباقي مفتاح صاحب: «ختم القرآن: محيي الدين محمد بن العربي».

يذلف المترجم إلى مبحث آخر هو: (المستشرقون والتصوف)[4] ، نقد فيه الفكرة السائدة عن اهتمام الغرب بالتصوف الإسلامي ونشرهم فكرَهم لما يحمله التصوف من سَلبية وابتعاد عن الحياة العملية، وردَّ الأمر إلى أنهم إنما سبقوا إلى دراسة الفكر الصوفي؛ لأجل التوسعات الاستعمارية في العالم الإسلامي وما رافق ذلك من مقاومة تصدرتها الحركات الصوفية، وذكر أمثلة لذلك منها: مقاومة الأمير عبد القادر ونفيه. ذكر المترجمُ بعدُ إشاراتٍ[5] إلى نقاطٍ وردت في كتاب تشتيك –قيد الدراسة– وفي أعماله الأخرى منها: (مشرب التحقيق) و(الأسماء الإلهية) و(الإنسان الكامل)

(2) Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets, William C. Chittick, Oneworld Publications, 2005, p 99.

(3) ينظر: محيي الدين ابن عربي وارث الأنبياء، مرجع سابق، ص 16.

* – المؤلف نفسه أشار إلى عمل عثمان يحيى.

ينظر: المرجع نفسه، ص 39.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 19.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 20.

و(التجلي) و(وحدة الوجود) و(مدرسة ابن عربي)، ليذيل ذلكم بإشارة إلى أن كتاب تشتيك محض خلاصة لأبحاث استمرت أكثر من أربعين سنة.

يبتدأ المؤلف كتابه بمقدمة ينص فيها على أن ابن عربي أكثر المفكرين المسلمين تأثيرا وإثارة للخلاف خلال التسعمائة عامٍ الماضية[6] ، مناقشا لقب (الشيخ الأكبر) الذي لُقِّب به ومدى استحقاقه إياه. ابن عربي –حسبه– يستحق هذا اللقب لأجل أعماله من جهتي الكم والمحتوى. يقرر تشتيك أنْ لا أحدَ على الأغلب قرأ أعمال ابن عربي كلَّها، بل عدد قليل من المتخصصين قد يدَّعُون أنهم قرؤوا «الفتوحات المكية» كاملةً. يرجع المؤلف إلى صعوبة أعمال ابن عربي فيذكر عواملَ عدة لذلك منها: اطلاعه الواسع، ومستوى خطابه العالي*، وتغير زوايا الرؤية عنده باستمرار، وتنوع أساليبه في الكتابه.

إن ابن عربي عنده مقارنةً بمن سبقه من أعلام التصوف نقطةُ تحولٍ حاسمة في نشره ثمار (الكشف) للعامة، خلافَ أبي حامدٍ الغزالي الذي رأى منعَ ذلك. أعمال ابن عربي انتشرت في كل بقعةٍ من بلاد الإسلام؛ بسبب اقتناع العلماء بعمق نقاشاته وسَعَة اطِّلاعه. ولم تقف أفكاره عند حدود المثقفين بل تشربتها الثقافة الإسلامية من الشعر الشعبي بلغاتِ الإسلام المختلفة إلى الإصلاحيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ليقف المؤلف متجردا أمام سؤال تأثير ابن عربي في العالم الإسلامي واختلاف النقاد في ذلك بين السَّلب والإيجاب، ولا يُغفل تأثر الشباب الأصغر سنا الذين تحرروا من الأيديولوجيات الجديدة وآخرُها الأصولية.

قدم المؤلف نبذة مختصرة عن حياة ابن عربي، بدءا من مولده بمرسية سنة (1165 م)، وخدمة والده في بلاط الدولة. أُخِذ ابن عربي صغيرا بالجانب الروحي ولم يتلق في صغره تربية دينية، ولم يسلك الطريق الصوفي بشكل رسمي إلا في التاسعة عشرة، وظاهر أن لقاءه بابن رشد ونقاشهما حدث قبل ذلك، ليأخذ بعد ذلك عن عديد مشايخ الصوفية، وقد ذكر حوالي سبعين أستاذا في علوم الإسلام المختلفة. تنقل في بلاد الإسلام من مثل تونس والحجاز وتركيا وسوريا ومصر وروى لقاءاته

(6) ينظر: المرجع نفسه، ص 33.

* عبارة المؤلف الأصلية هي (consistently high level of discourse)، لكن ترجمة ضميرية هي: (... ونقاشاته المحكمة ذات السوية العالية).

ينظر: المرجع نفسه، الموضع نفسه.

See: Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets, Op. cit, p 1.

مع الخِضْر، ولكن هذه اللقاءات -حسب تشتيك- لا تقوم دليلا على أن الخضر هو المرشد الروحي الأول لابن عربي كما ذهب إلى ذلك المستشرق الفرنسي هنري كوربان (ت 1978).

اتصل حبل ابن عربي بالحكام ما يدل على أنه تلقى في نشأته تدريبا في كل أساليب الحديث والسلوك في المجتمعات العليا، وفي ذلكم دليل على أن التصوف لم يكن حاجزا عن الانخراط في المؤسسات السياسية والاجتماعية في ذلك الوقت. بعد زواجه من أرملة مجد الدين إسحق وتربيته ابنَه صدر الدين القونوي استقر عام (1223م) بدمشق، واشتغل بالتدريس والتأليف وهناك ألف «الفتوحات المكية»، وهو أحد ثلاثة أشهر كتبٍ عُرف بها إضافة إلى «فصوص الحكم» و«ترجمان الأشواق».

يـُجمل المؤلف غرضه من تأليف هذا الكتاب في عرض أفكار ابن عربي للقراء الذين لا يعرفونها ولتنشيط وتجديد معلومات الذين يعرفونها، يقول تشتيك مختصرا خطة كتابه:

"يتناول الفصلان الأولان العلاقة بين تعاليم ابن عربي وتصوره الذاتي لنفسه باعتباره خاتم الولاية المحمدية ومحبا لله. ويتناول الفصلان الثالث والرابع العلاقة بين الله والبشر من حيث الحب والتذكر. الفصلان الخامس والسادس يناقشان طبيعة المعرفة، ودورها في صيرورة الإنسان، وأهمية إدراك ظاهر العالم بشكل صحيح. أما الفصلان السابع والثامن فيقدمان لمحات قليلة عن عالم الخيال، وتحديدا ما يتعلق بالروح والموت. الفصل التاسع والأخير يتناول الدور المركزي للرحمة الإلهية في الحياة الآخرة"(7) .

يبتدئ المؤلف الفصل الأول* بـ: الميراث المحمدي، وفيه يدرس لقب خاتم الولاية المحمدية الذي لُقِّب به ابن عربي وادَّعَاه هو نفسه في بعض شعره، وكونه مستمدا من لقب النبي عليه السلام* (خاتم الأنبياء) في القرآن ومثله (الولاية)* التي أريد بها زمنَ ابن عربي المسلمون الأوائل الذين قاربوا تجسيد مثال الكمال الإنساني المتمثل بمحمد عليه السلام، ويترجم الباحثون الغربيون هذا المصطلح

(7) ينظر: المرجع نفسه، ص 42.

* نشير إلى بعض الأخطاء الواردة في الترجمة العربية من إملاء وأسلوب في هامش الحديث عن كل فصل، من الأخطاء الواردة في هذا الفصل وفي أول صفحة منه: (أدعى) بدل (ادَّعى)، وأهملت الهمزة في كلمات أخرى.

* يدرج المترجم عبارة (عليه السلام) عند ذكر النبي، أو (تعالى) عند ذكر الله من غير إشارة إلى إدراجها، وأن المؤلف لم يذكرها في النص الإنجليزي. ولم يجعلها بين حاصرتين إلا في موضع واحد.

ينظر: المرجع نفسه، ص 134.

* لم يشر المترجم إلى أن المؤلف يستعمل مصطلح Friendship للدلالة على مصطلح الولاية العربي.

بالقديس (Saint) ذي الدلالة المسيحية المحددة التي لا تنطبق على السياق الإسلامي. فكرة أولياء الله من الأفكار الأساسية في كتابات ابن عربي، وهم الذين يرثون النبي، وأبعاد الوراثة هي: الأعمال والأحوال والمعارف.

يقرن المؤلف بين الميراث وبين مصطلح (الإنسان الكامل)*؛ إذ هدف الدين عند ابن عربي هو الوصول إلى الكمال الإنساني من خلال الأعمال والأحوال والمعارف، وهذا الكمال لا يتحقق إلا باتباع النموذج النبوي، ويتوصل إلى الميراث النبوي بالاتباع والمبادرة الإنسانية، والله هو من يختار أن يمنح هذا الميراث لمن يشاء؛ أي إن السالك يطرق الباب والله وحده من يفتحه*، وهذا معنى الفتوحات في كتاب ابن عربي الأكبر، فما في الكتاب من معرفةٍ وفهمٍ طريقُه التجارِب الصوفيةُ لا الدرس والتفكر العقلي. مع الانتباه إلى الفرق بين التجارب الصوفية من كشف ومشاهدات وبين طبيعة الوحي الخاصة؛ فالولي عند ابن عربي تابع والنبي متبوع. وطريق الفتوحات هي الممارسات التي يطلبها الشيخ من المريد من خلوةٍ وذكر.

يرى ابن عربي نفسَه ختم الولاية المحمدية، ولا يعني هذا أنه آخر الأولياء، بل المراد أن لا أحد بعده -باستثناء المسيح- سيَرث كليةً الأعمال والأحوال والمعارف النبوية بالشكل الكلي الذي تحقق فقط من خلال محمد عليه السلام من بين كل الأنبياء. هذا الادعاء نُـقد من قِبَل كثيرين، ولكن المؤلف يرى أن لا أحد قارب عمق ابن عربي، ويصعب إنكار لقب (الشيخ الأكبر) الذي عُرف به. تتجسد في الولي المحمدي الرسالة القرآنية، وابن عربي يجعل كل كتاباته تفسيرات للقرآن الذي يخاطب -حسَبه- الفهم البشري من خلال العقل والخيال، وللقرآن عنده ما لا يحصى من المعاني.

مصطلحا العقل والخيال حاضران في تصور ابن عربي لله، يراد بالعقل الوعيُ بإدراك كون الله وراء إدراك البشر، ويراد بالخيال صيغة الفهم التي تستوجب تجليه؛ فالعقل المقترن بالتنزيه يُبعد الله عنا، والخيال المقترن بالتشبيه يقـرِّبه، وبهما تتحقق معرفة الله كما كشف عن نفسه لا العلم به. ثم إن إيمان الذين يعرفون الله معاكسٌ لإيمان العامة، والفرق عنده أن العامة تؤمن بالغيب ولكن الغيب عند

---

* للتوسع في مصطلح الإنسان الكامل ينظر كتاب عبد الرحمن بدوي (الإنسان الكامل في الإسلام). وممن ألفوا فيه من المتقدمين عبد الكريم الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل).

* من أخطاء الترجمة قول المترجم: "فقط عند حصول الفتح يتم الوصول على الميراث" كذا، وهي ترجمة لقول المؤلف:
"Only at the opening of the door can complete inheritance occur"
والظاهر أن المترجم أراد (الحصول) لا (الوصول) ومهما يكن فالترجمة ليست حرفية، ومراد المؤلف حدوث الوراثة الكاملة.

العارفين يشمل الكون. صورة محمد عليه السلام عند ابن عربي هي التجسد الكامل للكشف الإلهي الكلي، والنموذج القرآني للسلوك في الطريق إلى الله هو المعراج النبوي، وابن عربي مثل بعض الصوفية سلك هذا العروج ووصف لقاءه بالأنبياء والملائكة المقيمين في كل سماء، ورأى أنه قد مُنح معرفةَ وفهمَ كلِّ الأسماء التي علمها آدم.

يبتدئ الفصل الثاني[8] بمبحث سماه المؤلف (محب الله)، نتبين فيه أن العلم عند ابن عربي أشرف من الحب، لكنه خصص أحد أبواب «الفتوحات المكية» لمعرفة مقام المحبة، وضع في فقرة منه قائمة بخمس وأربعين صفة أساسية للمحب، ثم شرحها في رسالة: (مجالي الحق للعارفين المحبين في منصات الأعراس لإعطاء نعوت المحبين في المحبة)، فالحب عنده يمكن أن ينقل المحب إلى مقام في الطريق إلى الله لا يتخيل فيها سوى صورة محبوبه. في الفصل ذاته يدرس المؤلف مركزية الأسماء الإلهية في كتابات ابن عربي وكثرة ترددها عنده، فالفضائل التي يجب على الناس اكتسابها طريقها التخلق بالصفات والأسماء الإلهية المنصوص عليها في الوحي، والمحبة إحدى* هذه الصفات الإلهية الأساسية، والتصوف عند ابن عربي هو التخلق بأخلاق الله.

الكون والإنسان عند ابن عربي كلاهما خُلقا على صورة الله أي الاسم الجامع، وهما يُعدان آثارا للصفات الإلهية، ولو فارقَ العالمَ الإنسانُ لمات العالم، ثم إن الإنسان يعكس التجلي الإلهي بشكل كامل، والحب نوعان: كامل وناقص، ولا يوجد كاملا لله إلا في الإنسان الكامل، وكل نبي وولي يحب الله بطريقة فريدة في كمالها. أما الناس في معرفتهم الله فأقسام: منهم من يعرفه بطريق الرواية، ومنهم من يحكِّمون ملكاتهم العقلية وهؤلاء منقسمون إلى نوعين هما -حسب المؤلف-: الأشاعرة والمعتزلة، يجملهما ابن عربي في قوله: "فهم في نعيم اليأس والآخرون في نعيم الطمع"، أما أعظم المحبين فهم الذين يسعون باستمرار إلى زيادة معارفهم تمشيا مع الأمر القرآني، وهم الذين يدركون أنفسهم وجميع الأشياء على حقيقتها من غير ركود وثبات.

---

(8) ينظر: المرجع نفسه، ص 57. في الموضع ذاته خطأ نلفت إليه من قول المترجم: "محبي الله لديهم درجة عليا في هرمية الأولياء"، والصواب: "محبو الله...".

* – ورد في ترجمة ضميرية: "واحد من الصفات الإلهية..."، وهي ترجمة حرفية لقول المؤلف:

"One of the most important and fundamental of the divine attributes".

والأصل أن يقال: "إحدى أهم الصفات..."؛ لأن الصفة مؤنث.

ينظر: المرجع نفسه، ص 60.

See: Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets, Op. cit, p 31.

يبتدئ المؤلف الفصل الثالث[9] بمبحث: (الأصول الإلهية للحب)، يقرر فيه أن الحب هو المصطلح المفتاحي في القرآن للتمييز بين الإنسان وبين باقي المخلوقات التي تخلق على صورة الله، وابن عربي أراد أن يؤسس للأصول الإلهية للحب مستندا إلى النصوص الموحاة. ينص المؤلف على أن الموضوع الأول لابن عربي هو الحق أي الله، وأن الموضوع الثاني هو الكون، والله عند المؤلف هو الوجود بلغة الفلسفة والعقيدة، ولقد كان في التراث الصوفي المبكر مرادفا عمليا للشهود والكشف اللذين لعبا دورا مهما في كتابات ابن عربي، والمصطلح عنده يحمل المعنيين الصوفي والفلسفي.

الوجود كنز مخفي غير متجلٍّ، كشف عن ذاته من خلال الكون والنفس البشرية والقرآن، والقرآن هو السبيل إلى فهم الكون والنفس البشرية، فالآيات القرآنية عند ابن عربي هي الأصول الإلهية للأشياء؛ ولأن الحب يشبه الوجود فالله هو أصل كل محبة. يلفت المؤلف إلى مسألة مهمة في تشابه الحب والوجود؛ ذلك أنهما عصيان على التعريف، والحب مثل الوجود لا يمكن إدراكه في ذاته، وموضوع الحب عند ابن عربي يبقى دائما معدوما. يشرح المؤلف رأي ابن عربي الذي يبدو -حسبه- متعارضا مع الحس بأن الناس يحبون ما لا يملكون، يقول ابن عربي: "فما تعلق حبه إلا بمعدوم في الوقت من هذا الشخص فيتخيل أن حبه متعلق بالشخص وليس كذلك، وهذا هو الذي يهيجه للقائه ورؤيته"، وهو معدوم في حال القرب لأن هدف المحب هو استمرار ما حصَّله لا التحصيل، والاستمرار معدوم.

من مصطلحات ابن عربي (الأعيان الثابتة) وهي أشياء العالم كما هي معلومة لله في كل أحوالها، هذه الأعيان وإن كانت معدومة في أنفسها فهي ثابتة لأنها معلومة أبدا لله، فهي وإن سميت (الأعيان الموجودة) معدومة في ذاتها؛ لأن الوجود لله فقط، ولأن الحب صفة متأصلة في الوجود فإنه يتوق إلى ما هو غير موجود، وبهذا يُظهر المؤلف العلاقة بين الوجود والأعيان الثابتة والحب؛ فالأعيان المعدومة نُقلت من العدم إلى الوجود فقُذف بالنور على الظلام. يفسر ابن عربي اشتقاق الحب الإلهي من اسمي الله* الجميل والنور، بأن نور الله يشع على الأعيان المعدومة، فتبصر به (الجميل) لأن الجمال هو ما يجذب الحب، يقول ابن عربي: "فإن الحب سببه الجمال، وهو له لأن الجمال محبوب لذاته". وما يحدث حقيقة هو أن الله يعشق نفسه من خلال التجليات التي هي الأعيان الموجودة.

---

(9) ينظر: المرجع نفسه، ص 65.

* نص المترجم هو: "في تفسيره سبب اشتقاق الحب الإلهي من أسماء الله الجميل والنور..." والصواب ما أثبتناه أي اسمي الله.

ينظر: المرجع نفسه، ص 73.

اسم إلهي آخر متعلق بالوجود هو (الودود)، ومعناه عند ابن عربي أن الله يوجد الكون باستمرار من أجل مخلوقاته، هذا الاسم متصل في القرآن بالعرش الإلهي، عرش الحب وعرش الرحمة. ثم إن المحبين والسالكين يجتهدون لكي يجدوا الله، ولكنهم لا يجدون ولا يحبون إلا إله المعتقَد لا الله في ذاته، والصوفية -حسب ابن عربي- لا يطلبون الله في ذاته ولكنهم يطلبون الله بالقدر الذي يفهمونه ويعتقدونه؛ ولأن الله لا يُنال بالطلب فإنما يطلبُ العارف سعادته، أي إنهم يحبون الله لا من أجلهم بل من أجل أنفسهم، يقول ابن عربي: "...فعلى الحقيقة لا يحب أحدٌ محبوبا لنفس المحبوب، وإنما يحبه لنفسه". ينتقل المؤلف إلى مصطلح (الفقر) عند الصوفية، هذا المصطلح عند ابن عربي مرادف للمصطلح الفلسفي (الإمكان)، أي حقيقة أنَّ الأشياء لا وجود لها، وأنها مفتقرة إلى الوجود الحق في وجودها. إن الفقر والغنى عند ابن عربي وجهان لعملة واحدة، وإن كان الفقر مقدَّما، وهو يدعو القارئ إلى أن يعلق فقره بالله مطلقا من غير تعيين.

يَردُّ المؤلف ما نسبه كثيرون إلى ابن عربي من (وحدة الوجود) ناصا على أنه لم يذكر هذا المصطلح قطُّ*، وقد نص في الفصل الخامس(10) من الكتاب على أن سعيد الدين الفرغاني وهو طالب عند تلميذ ابن عربي الأول صدر الدين القونوي، أول من استخدم مصطلح (وحدة الوجود)، ولكنه لم ينسبه إلى ابن عربي إنما استخدمه مناقشا مبدأين على أساسهما يقوم الكون هما: وحدانية وجود الله، وكثرة موضوعات علمه.لم يذكر ابن عربي مصطلح وحدة الوجود لكنه كرر مصطلح (الإنسان الكامل)؛ لأن الفكرة الأساسية في كتابات ابن عربي هي (الكمال) المرتبطة بفكرةِ لا نهائية الوجود وعدم إمكانية إدراكه. إن الإنسان الكامل -عكس الناس العاديين- يتشبه بالله بأنْ يحب كل الأشياء وليس شيئا محددا، وعلامة حب الإنسان الكامل فقره الكلي أي الفناء التام، هذا الحب غير المحدد هو الحب الإلهي.

يبتدئ المؤلف الفصل الرابع(11) بمبحث (علم الذِّكر الكوني)، ويناقش فيه مسألة الذكر عند ابن عربي. إن الذكر الذي يعني استحضار الله في الذهن في جميع الأوقات وفي جميع الأعمال والتوسل بأسمائه وتذكرها مفهوم مركزي في التراث الإسلامي، وإن ذهب بعض العلماء إلى أن الصوفية

---

* استعمل المترجم كلمة (أبدا) في ترجمة (Never)والصواب ما أثبتناه؛ ففي نفي الماضي نستعمل قط، وفي نفي المستقبل نستعمل أبدا.

ينظر: المرجع نفسه، ص 79.

(10) ينظر: المرجع نفسه، ص 96.

(11) ينظر: المرجع نفسه، ص 81.

استعاروا هذه التقنية من الرهبان المسيحيين غير أن استبعاد دور القرآن والسنة -حسب المؤلف- يجعلها فرضية لا مبرر لها. إن الإنسان قد يذهل عن حقيقة التوحيد التي فُطر عليها؛ بسبب (النسيان والغفلة) وقد لا يحسن التعبير عنها باللغة فاحتيجَ إلى معونة الأنبياء الذين يذكِّرون الناس بأن الله هو المصدر الأول للحب وأنه الهدف الحقيقي الوحيد للحب، أما المهمة الثانية للأنبياء فهي التعليمات التي تسمى (الهدى) وهو الميراث الممنوح لأولياء الله. من أفكار ابن عربي الثابتة (العبودية)؛ لذا يستخدم مصطلح (العبد الكامل) مرادفا لمصطلح (الإنسان الكامل) وهذه العبودية تتحقق عن طريق الذكر. مبادئ الإيمان الإسلامي -حسب المؤلف- ثلاثة هي: التوحيد والنبوة والمعاد، يفهم من المعاد (الموت والنشور) العودةُ الإجبارية، لكن الصوفية وغيرهم يركزون على (العودة الاختيارية) أي الاختيار الحر للالتزام بالعودة إلى الله هنا في هذه الدنيا والآن، ويشرع الناس في رحلة العودة هذه عن طريق الذكر.

يخلق الله الكون من خلال الكشف عن ثلاثة كتب: الكون، والنفس البشرية، والكتاب المنزل. كذا يقول المؤلف، وابن عربي إذ يناقش خلق الله الكونَ من خلال الخطاب (أي كلماته) يستخدم المصطلح النبوي (نفَس الرحمن)، فالرحمن يلفظ كلماته عن طريق نفَسه، وأنفاسه هي المكون الأساسي للكون. وأصل الكلمات في اللغة الجرح أي التأثير؛ لذا يرى ابن عربي أن الخطاب الإلهي يترك أثرا من نفَس الرحمن، ومرد هذه الكلمات إلى قوله (كن)؛ ولأن الخلق ليس إلا كلمات الله المنطوقة فإن المعرفة الإنسانية ليست إلا المعرفة بكلمات الله. هذا الخلق باصطلاح علماء الكلام أفعال الله، وهي عند ابن عربي ليست إلا آثار أسماء الله التي تجعل الذكر ممكنا بالنسبة للإنسان، وبالنسبة لله الذي* يعرِف الأشياء من خلال أسمائها. والإنسان دون غيره من المخلوقات قادر على معرفة جميع. يعبر ابن عربي عن هذه المعرفة المباشرة التي تأتي دون وساطة الفكر المنطقي بـ(الذوق).

معظم الناس -حسب ابن عربي- ما زالوا في مستوى (الإنسان الحيواني) خلافَ الإنسان الكامل، والإنسان الحيوان جزء من الإنسان الكامل، والإنسان في الواقع هو اسم الله العظيم، والمعنى الحقيقي للخلافة الإلهية التي منحت لآدم هي تجلي الوجود كله. الأسماء والصفات الإلهية كلها فيه،

---

* ورد في النص المترجم: "هذا ينطبق ليس فقط على الإنسان، ولكن أيضا على الله، [الذين] يعرف الأشياء من خلال أسمائها" وهي ترجمة لقول المؤلف:

"This holds true not only for man, but also for God, who knows things through their names".

والصواب ما أثبتناه، أي إن الذي التي تعود على الله لا الذين.

ينظر: المرجع نفسه، ص 89.

See: Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets, op. cit, p 62.

وأما العالمَ فملعونٌ بقدر ما لا يكشف عن الحق. نحن أنفسنا ملعونون بقدر ما نفشل في إدراك الأشياء بوصفها تجلياتٍ.

يصدِّر المؤلف الفصل الخامسَ[12] من كتابه -المبتدئ بمبحث (المعرفة والتحقق)- ببيان أن هدف ابن عربي من كتاباته هو إظهار الطريق إلى حياة القلب؛ ولأجل ذلك يناقش مسألة المعرفة باستمرار، والمعرفة مثل أي شيء آخر لها أصول إلهية. للألوهية عند ابن عربي أربعة أركانٍ: الحياة والعلم والإرادة والقدرة، ويرى أن كلا من هذه الأسماء يدل على الوجود ذاته، وبينها ترابط منطقي يساعدنا على فهم النظام الأساسي للكون.

لعلوم -حسب ابن عربي- ليست مطلوبة لأنفسها، وإنما تُطلب من حيث متعلقها، والعلم النافع يجب أن يتفق مع الحق ليكون علما قرآنيا إسلاميا. في رسالته إلى فخر الدين الرازي يؤكد على أن المعرفة المجدية ليست سوى معرفة الله التي تأتي عن طريق الوهب والمشاهدة لا الكتب والأساتذة، وهي المعرفة التي ترافق المرء في مواطن الآخرة، أما غيرها من العلوم مثل: الطب والرياضيات والأحكام الشرعية فتترك وراءنا بعد الموت وليست نافعة إلا في هذا العالم. بل إن العلم الشرعي إذا زاد عن الحاجة يؤدي إلى مرض الروح مثله مثل الغذاء.

يقابل مصطلح (الصورة) عند الصوفية مصطلح (المعنى)، يراد بالصورة المظهر الخارجي للشيء، ويراد بالمعنى الحقيقة المخفية للشيء، أما المعنى الذي علمه آدم فهو الله، علم آدم هو صورة هذا المعنى، والمعرفة الصحيحة للأكوان هي معرفة آيات الله الباطنة والظاهرة. يمكن لمعرفتنا بالكون أن تكون أكبر حجابٍ كلما ركزنا على العلامات دونَ ما تشير إليه في الحقيقة، ثم إن ابن عربي -حسب المؤلف- لا أدريٌّ متطرف في مسألة معرفة الأشياء ما لم تحمل صفات العلم الإلهي؛ إذ المعرفة المباشرة الحقة لا تكون إلا لله، فالعقل غير ملائم لتحصيل الفهم الحقيقي.

المعرفة عند ابن عربي نتيجةٌ لمعرفة النفس ولتقليد الآخرين، ويقابل (التقليد) في العلوم العقلية (التحقيقُ) وهو الهدف من طلب العلم عنده، فكل من لم يحصِّل التحقيق لم يدرك حقيقة الأشياء. إن التحقيق هو التحقق الكامل للعلم النافع، ويشتق من الجذر ذاته مصطلح (الحقيقة) الذي يعني المطابق للواقع، ومصطلح (الحق) الذي يستعمل في قبال (الخلق)، ولكن الخلق ليس مرادفا لمصطلح (الباطل)؛ لأنه يتأرجح بين الحق وغير الحق، بين الله وبين العدم، بين الخطأ وبين الصواب، بين الكمال وبين النقصان، وما (التحقيق) -الذي يحاول الجواب عن سؤالي (ما) و(لم) المتعلقين بالخلق- إلا

(12) ينظر: المرجع نفسه، ص 95.

إعطاء كل ذي حق حقه. إن السبيل إلى معرفة الحق المطلق ليس النور الذاتي أو البحث العقلي بل الأنبياء، والقرآن معيار الحق بالنسبة للمسلمين، وفيه أن الإنسان ملزم بأداء حقوق الله وأولها التوحيد، ثم ما يتطلبه التوحيد في مجال الخلق، وأولاها حقوق النفس البشرية، ثم إن التحقيق هو المعرفة الحقة لما تستحقه ذات كل شيء، ولا يتم التحقق إلا إذا كان موضوعا لحب الله.

يناقش المؤلف في الفصل السادس(13) إشكالية (الزمان والمكان ومقاصد المبادئ الأخلاقية)، فقد رد ابن عربي الزمان والمكان إلى أصولهما الإلهية أي الاستناد إلى التحقيق كمنهج للمعرفة، خلاف العلم الحديث الذي يركز على مظهرهما الفيزيائي. وقد سبق أن ابن عربي لا يصح أن يُلقب بالصوفي، ويرى المؤلف أن أنسب لقبٍ له هو (المحقق). البشر هم الوحيدون الذين بإمكانهم التحقيق الفعلي لآثار الصفات الإلهية بسبب أنهم مهديون من جهة طبيعة خلقهم على صورة الله، ومن جهة التعليمات النبوية. علماء النقول يبحثون مسألة الحقوق في القرآن والأحاديث، أما المختصون في العلوم العقلية فينفتحون على كتابي الكون والنفس؛ لأجل فهم طبيعة الأشياء. يجمع ابن عربي بين الكتب الثلاثة ويرى أن الزمان والمكان نِسَبٌ ومفهومان مجردان لا يشيران إلى أي شيء في العالم الواقعي؛ لأن النسب ليست موجودة لذاتها، إنما يشيران إلى طريقة يرى الإنسان من خلالها العلاقات بين الأشياء، ولا يناقشهما ابن عربي إلا عرضا لأنهما يخبران عن العدم أكثر مما يخبران عن الوجود.

راد من كلمة (مكان) موضع الوجود، وتستخدم عادةً للأشياء الموجودة في العالم المادي؛ لأن الأشياء الروحية غير متحيزة، ولا تستخدم للإشارة إلى وجود الله، بل للإشارة إلى الوجود الواجب لله، وإيجاده للذات وللآخرين، وإن كان مفهوم المكان مشيراً إلى الثبوت ظاهرا، فإن مفهوم الزمان يشير إلى التغير والحركة في عالم الوجود، وكلاهما مطلوبٌ في عالم الكون والفساد، لكنهما لا يؤثران على الله؛ لأنه سرمدي.

يستند ابن عربي في بيان العلاقة بين الأبدية والزمان إلى اسم الله (الدهر)؛ لأنه يشير إلى العلاقة بينهما، والله هو الدهر الذي هو أساس الزمان والصيرورة، ويشير الدهر إلى المصطلح القرآني (أيام الله)، هذه الأيام كل منها مرتبط باسم إلهي خاص، منها (اليوم الذات) وهو اليوم الشامل ومرجعيته في القرآن قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29]. ولهذه الأيام دورات من التجلي والغياب أو الظهور والاختفاء، وهي أساس التغييرات التي تحدث في العالم كل الأوقات. "لا تكرار في التجلي"، تلك عبارة ابن عربي الذي يرى أن الصفة الخاصة للدهر هي التحول والتغير المستمر، وكل مخلوق في

(13) ينظر: المرجع نفسه، ص 111.

حقيقته اللحظية فريد من نوعه لأنه يظهر تفرد الله نفسه، وإن كان يملك هوية ثابتة فإنه يخضع للتغير والاختفاء.

يرى المؤلف أن مقارنة منهج التحقيق بمنهج العلم الحديث قد يظهر اختلافا حادا، فصل أو حرف الأشياء عن سياقها الإلهي وتجاهل التوحيد يحولها إلى مجرد موضوعات لا صلة حقيقية لها بمصدرها، وهذا ما تفعله الرؤية الحديثة حين يعري الموضوعات عن حقوقها، فالمعرفة الوضعية الخالية من القيم ما زالت مسيطرة على النزعة العلمية، وهذا عند ابن عربي إساءة للذات وللموضوع اللذان يجمعهما الوجودُ الحق. إن الفكر الحديث لا يملك إدراك حقائق الأشياء؛ لذا يرجع الأخلاق والفضيلة إلى إطار الاهتمام الفردي والاستقرار الاجتماعي. ورغم أن عدم إدارك العلوم الحديثة حقوقَ الذوات التي تشكل المجتمع فإنها تستند إلى فصل الأشياء عن سياقها الكوني والإنساني والإلهي.

يجب أن نفهم من (التحقيق) أن الله أعطى الأشياء خَلقها وهُداها أيضا، وإن لم تُدمج الأخلاق بالعلوم الحديثة فإن العلم –حسب ابن عربي– متصدع وباطل في جوهره وغير حقيقي؛ لأنه وفق منهجه –أي العلم الحديث– لا يملك إلا أن يتجاهل حقوق الأشياء. يوجز المؤلف فينص على أن العلم الحديث من وجهة نظر ابن عربي عبارة عن دراسة لأمواج المحيط وفي الوقت ذاته رفضٌ لحقيقة وجود المحيط؛ بسبب القيود المنهجية التي فرضها أصحابه على أنفسهم.

أخلص المؤلف الفصل السابع[14] للبينية، ناقش فيه بداءة مصطلح (النفس) الذي يشير في مدارس الفكر الإسلامي إلى الرجوع إلى مجمل المقومات التي تشكل إنسانا* بما في ذلك الجسم والروح، أما ابن عربي فيرى أن النفس نتيجة جوهرية للفعل الإلهي الذي من خلاله خُلق البشر. تميزت نفس آدم عن مكونه الطيني فهي نتيجة ما يأتي إلى حيز الوجود حين يجمع الله بين الجسد والروح، هي ليست الروح ولا الجسم*، هي (بينٌ) بينهما أو بين النفَس الإلهي وبين الأرض الطينية.

---

(14) ينظر: المرجع نفسه، ص 125.

* – في نص المترجم: "...مجمل المقومات التي تشكل الوجود الإنسان". وهي ترجمة لقول المؤلف:

"… the totality of constituents that make up a human being".

ظاهر أن الترجمة خاطئة فكأنه أراد (الوجود الإنساني) أو (وجود الإنسان)، والصواب ما أثبتناه.

ينظر: المرجع نفسه، الموضع نفسه.

See: Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets, Op. cit, p 101.

* عبارة المترجم هي: "إنها ليست روح، ولا جسم، ولا شيء مختلف عنهما تماما" كذا، أما عبارة المؤلف فهي:

"It is neither the spirit, nor the body, nor something completely new".

ثم إن معرفة النفس عند ابن عربي هي الوسيلة الأولية للتحقيق، وهو أمر ليس بالسهل. معرفة النفس تدرك بالبينية الجذرية، أن تكون بين الروح والجسد، وبين النور والطين، وبين العلم والجهل، وبين الوعي وعدم الوعي، ومن ذلك أن معرفتنا نسبية. هذه النفس محدودة بمجموعة من العلاقات التي تشكلها وتعكرها؛ ولأن ابن عربي يدرك الحالة الإنسانية الفعلية ويقر بمحدودية الإمكانات الإنسانية فإنه يؤكد على نوع محدد من النسبية.

يحدث الفهم الصحيح عند ابن عربي عندما يحفظ العقل والخيال ضمن التوازن الدقيق الذي يتطلبه حق الأشياء، والنظر بعين واحدة يؤدي إلى الانحراف. فالذي يبصر بعينين (العقل والخيال) يدرك أن كل شيء هو في بينية، يصح هذا في العقيدة فحين ننظر بعينين يجب أن ننظر إلى الله على أنه ليس كمثله شيء، وعلى أنه مشابه وحاضر وهو معنا، وطغيان عين على أخرى يؤدي إلى خطأ عقدي. أما الحق فهو النقطة المرجعية المطلقة الذي لا يقف في البينية؛ ولأجل ذلك فكل معرفة نسبية.

لا يمكن فهم الذات من خلال ماهيتها؛ لأنها ليست شيئا محددا، يمكن أن نستوعب فقط (أين تقف)، ومن خلال معرفة علامات الأشياء التي تظهر في النفس يمكن معرفة الأشياء والذات، ومن خلال معرفة الذات يمكن للمرء معرفة تكوين الواقع. أما فرادة النفس مقارنة بغيرها مما هو بيني فلأجل شمولية الصفات والخصائص الكامنة فيها، تنتقل النفس بعد إكمالها مسارها في هذه الحياة إلى عالم البرزخ، وأي شيء في الوجود عدا الحق فهو برزخ عند ابن عربي، هو عالم من عوالم الوجود التي هي أشعة من نور الله.

نقل ابن عربي مفهوم الخيال –المركزي عنده– إلى مستوى كوني، بعد أن عدَّه الفلاسفة مَلَكَة داخلية. الخيال عنده يشير إلى كل شيء عدا الله، يشير إلى الوجود وإلى العدم*، والمخلوقات مثل الصور في المرآة، مختلفة عن كلٍّ من المرآة ذاتها وعن الشيء صاحب الصورة. تنزل الحقائق غير المرئية

والصواب ما أثبتناه من تعريف للروح والجسم، وإن اعتمدنا ترجمة المؤلف فيجب نصب الروح والجسم. نشير إلى أن المؤلف استعمل بعدها مصطلح (الأسطورة) (the myth) ولكن المترجم قابله بمصطلح (التراث) وفيه نظر.

ينظر: المرجع نفسه، ص 126.

See: Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets, Op. cit, p 102.

* يقول المترجم في النص العربي: "كل شيء ينوس بين الوجود والعدم" وهو ترجمة لقول المؤلف:

"All things shimmer between being and nonbeing".

ولا ندري أقصد المترجم فعل (النوس) أم أنه خطأ؟ إذ الفعل (ينوس) في العربية يراد به التذبذب والتحرك في تدلٍّ، أما الفعل الإنجليزي (To shimmer) ففيه معنى الضياء المتذبذب والأليق أن يترجم بـ: تتلألأ.

ينظر: المرجع نفسه، ص 130.

See: Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets, Op. cit, p 106.

إلى المخيلة وتتجسد على شكل أفكارٍ وأحلام، وترتفع موضوعات الإدراك الحسي إلى المخيلة وتغدو مشهدا للنفس، أي يندمج الوعي واللاوعي، والظاهر والباطن. -حسب المؤلف- ومن وجهة نظر محددة فإن النفس هي الموضوع الوحيد لابن عربي، كل ما نعرفه هو أنفسنا؛ وما نعرفه عن الخارج هو صورة لما هو قائم فيه، والأشياء الخارجية صور منطبعة في مرآة العدم. والحاصل أن المعرفة البشرية صورة داخلية لصورة خارجية، وتهتم كتابات ابن عربي كلها بإظهار الأشكال المتنوعة لهذه المعرفة.

يعتمد ابن عربي في شرحه مبادئَ وأصولَ الواقع على مفاهيمِ الأسماء الإلهية عادةً، هذه الأسماء التي تمثل أصول الأشياء في الله ذاته، ومن خلال فهم هذه الأسماء يفهم المرء علاقة الله بالعالَم والفهمِ البشري. ما يميز ابن عربي في جعله الأسماء الإلهية والأنبياء المفاهيمَ الأساسية للنقاشات العقدية والنفسية هو تأكيده على بينيتها، لا شيء يمكن أن يُعرف إلا كصور، وكبينية، يقول ابن عربي -الذي يعترف بالجهل التام في مقابل الحق-:

فَلَسْـتُ أَدْرِكُ مِـنْ شَيْءٍ حَقِيقَتَـهُ   وَكَيْـــفَ أَدْرِكُـــهُ وَأَنْـــتُمُ فِيــــهِ

استُقْبِل منهج ابن عربي بعداءٍ مِن قِبَل العديد من الفقهاء والمتكلمين المسلمين؛ لأنه يهدد كل اليقينيات المريحة، فهو وإن أكد على اتباع الكتاب والسنة يهز العقول غير المتأملة حين يتأمل المعاني الصريحة والضمنية لمصادر التراث. مؤلفات ابن عربي لم تكن سهلة الفهم عند سواد المسلمين الأعظم، ولكنه لم يكن يهاجم إيمان العامة الذي كان يكن له الاحترام، إنما استهدف المتعلمين وشروحهم الدقيقة حول الله والعام بنقده الموهِن مظهرا تناقضاتهم الجوهرية. امتد العداء تجاه ابن عربي إلى العصور الحديثة؛ لأن وجهة نظره البينية تخلخل الأيديولوجيات المطلقة. حلل ابن عربي وَفق بينيته فكرةَ الآلهة المعتقدَة، فالناس عنده لا يمكن أن يعبدوا إلا صورةً فهموها، كل شخصٍ يعبد نفسه لأن ما نعبده هو ما تصورناه، ولأنه صورة للتجلي الإلهي، ولا يعني هذا تماثل الاعتقادات أو أن الإيمان بالله الذي وصفه الأنبياء لا فائدة منه.

يكشف المؤلف في الفصل الثامن[15] عن صورة التداخل، مصدِّرا الفصل ببيان أن أكثر كتابات ابن عربي سببها اهتمامه بتفسير الواقع بكل أبعاده وبرؤيته الشاملة التي تقوم على أساس رموز الأسماء الإلهية والأنبياء. ما يميز ابن عربي في بحثه عن المعرفة الكلية هو أن كتاباته هي الثمرة الواضحة لتحقيق الهدف، ثمرة التحقق عنده هي (المقام المحمدي)، هي إصلاح حالة اللاتحديد والعودة إلى حرية نفَس الرحمن. البشر عند ابن عربي متشابهون ظاهريا مختلفون باطنيا، ويصبحون ما

(15) ينظر: المرجع نفسه، ص 139.

هم عليه من خلال تحقيق إمكاناتهم الوجودية والروحية والنفسية في تركيبات لا تتكرر أبدا، كل نفسٍ بشرية هي ذات فريدة من نوعها تُستكمل بالموضوع الذي هو الكون.

يـُحوِّل الموتُ النفْسَ من باطنٍ إلى ظاهر، تصبح حياة الإنسان الباطنة في الدنيا صورةً ظاهرةً في الآخرة، تختفي الموضوعات كأشياء مستقلة، ويظهر الكشف الإلهي إلى السطح، ويختبر الناس أنفسهم في صور تلائم حبهم وخواطرهم. لضمان حياة آخرة متناغمة يجب محبة الجميل واستعادة نقاء الفطرة الأصلية لصورة الله، أما مواطن الآخرة فدرجات لا نهاية لها من تعاقب إدراكات تجليات الحق. الكون عند ابن عربي ليس إلا أرض اختبار للحب، والموت هو اللقاء مع المحبوب الحقيقي.

خص المؤلف الفصل الأخير[16] بتأويل الرحمة، يَلحظُ فيه بداءةً التوتر بين النهج التفسيري لعلماء العقيدة والفقه الذين يراهم أوصياء على الدين والنظام الاجتماعي ويرجحون الثقة في غضب الله وانتقامه، وبين الصوفية الذين فضلوا الثقة في رحمة الله وغفرانه؛ ويرجع سبب التوتر إلى اختلاف التجربة الدينية الفردية بين المعرفة العقلية وبين المعرفة المباشرة؛ إذ التحليل العقلي المميز لعلم الكلام يفصل الله عن الروح ويجرده عن الخلق حسب ابن عربي.

الدراسات المتأخرة عن ابن عربي تكشف الاتصال الوثيق بين حياته الروحية وبين فهمه القرآنَ، فمرجعية القرآن بالنسبة إليه ظاهرة في كتاباته التي تعدُّ تعليقات صريحة أو ضمنية على القرآن وهي ثمرة الإلهام الإلهي. يربط ابن عربي بين الكشف الذي لا يتكرر مرتين وبين فهم الآية القرآنية الذي لا يتكرر عنده أيضا. يميز ابن عربي بين الكتاب الإلهي وبين الكتاب البشري بأن الله كلي العلم يقصد كل معنى من شأنه أن يُفهم من كتابه إذا تقيد بشروط منها أن يكون قابلا للسند من خلال لغة الوحي، خلاف المؤلف البشري.

الله عند ابن عربي رحمة، ولأنه ادعى أنه (خاتم الولاية المحمدية) فليس مستغربا أن يرى أن دوره الخاص هو نشر الرحمة. هذه الرحمة التي ورثها عن رحمة النبي شاملة لا تستثني أحدا سواء كان مؤمنا أم لم يكن، يمثل المؤلف لتجذر الخير المطلق والرحمة الشاملة في آراء ابن عربي بمسألة عذاب الجحيم وأبديته. يرى ابن عربي أن بعض أصناف غير المؤمنين سيبقون في الجحيم إلى الأبد، ولكن سيتوقف عنهم العذاب بعد فترة من الزمن، ودليله أن الله هو أرحم الراحمين؛ ولأنه دعى إلى التحلي بمكارم الأخلاق، وإذا كان من الأفضل للعباد أن يعفوا عن الناس الذين أساؤوا إليهم كما جاء في القرآن، فإن الله بالتأكيد سيعفو عن ذنبِ عدمِ عبادته؛ ولأن رحمته وسعت كل شيء، فهي موجودة في

(16) ينظر: المرجع نفسه، ص 145.

الجحيم أيضا؛ ولأن الخلق كلهم ضعفاء بالأصالة –حسب ابن عربي–، ولأن الشريعة تسامحت مع من به آفة من مثل المرض، فإن مآل الخلق إلى الرحمة وإن كانوا من أهل النار.

الرحمة سبقت غضب الله في الحديث، والغضب شيءٌ فقد وَسِعته الرحمة وحصرته وحكمت عليه. يحتج ابن عربي لخيرية المقاصد الإلهية بصيغة البسملة التي وردت في صدر كل سور القرآن عدا التوبة، وهو يقارنها بالنية التي تسبق أي عملٍ، فهي للسورة كالنية للعمل، وهي حاكمة على كل صفة توجب الشقاء في السورة. العبودية عند ابن عربي نوعان: ذاتية تابعة للطبيعة المخلوقة، وعارضة ناتجة عن الأمر الإلهي بواسطة الرسل، ورغم حرية الاختيار عند البشر فإنهم مجبورون في اختيارهم الحر، لا يتركون أبدا عبادتهم الذاتية وإن تركوا عبادتهم العارضة، ومآل الجميع إلى الرحمة. يطابق ابن عربي العبادة الذاتية مع (الفطرة) وهي عنده طاعة على طاعة، فحتى الذين انتهوا إلى الجحيم سينالون ثمرة هذه الطاعة الأولية، وسيخرجون من الجهل والوهم والألم.

قضية أخرى عُرف بها ابن عربي هي (العذاب المستعذب)، ظهر أن ابن عربي لم ينكر أبدية الجحيم، لكنه أنكر أبدية العذاب؛ لأن الله أعطى الرحمة مرتبة العموم في القرآن، أما غضبه فمرتبط بهذا العالم، لا العالم الآخر، وبمجرد دخول عباده إلى الجحيم لا يمكن أن يتحركوا إلا في مرضاته، إنه يجعل قوله: ﴿رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: 119] شاملا لأهل الجحيم، رغم أن سياقها ورد في أهل الجنة. يشير ابن عربي إلى أن هذا النوع من (حُسْن الظن بالله) لم ينتشر من قبله، وربما أدركه بعضهم وصانوه عن الناس حماية لأنفسهم. يحتج ابن عربي باسم الصبور أيضا في مسألة شمول الرحمة، ويلتفت إلى أن المعنى الأساسي للجذر (ع ذ ب) الذي منه (العذاب) هو الحلاوة والقَبول، وكان ممكنا للقرآن أن يستخدم كلماتٍ أخرى تشير إلى المعنى ذاته (أي الألم)، السبب هو أن العذاب في النهاية سيصبح (عذْبا)* لأولئك الذين يعانونه.

ليس المكان مَن يحدد النعيم أو العذاب، ولكنْ طبيعةُ الشخص الذي يدخل المكان، فملائكة العذاب يتنعمون في الجحيم، كما سيفعل العصاة أيضا؛ إذ الأمر متعلق بالمزاج، وبه يفسر ابن عربي الإشارة للجحيم برياحها الباردة أي الزمهرير، فالشخص ذو المزاج البارد سيجد أن حرارة النار نعيم، والشخص ذو المزاج الحار سيجد أن البرد القارص نعيم أيضا. أهل النار لا يموتون فيها كما جاء في القرآن لما حصل لهم فيها من العافية بزوال الآلام –حسب بن عربي–، وعندما يزول الألم

* نص المترجم هو: "...سيصبح (عذب)" كذا. والصواب ما أثبتناه.
ينظر: المرجع نفسه، ص 160.

يتحول العذاب إلى عذوبة، بل إن نعيم أهل النار هو زوال المعاناة والألم. معاناة الناس في النار سببها عدم التسليم لله، وعدم الثقة به، واعتراضهم على كيفية وجود الأشياء، فشقاؤهم شقاقُهم، وفي النهاية ينتهي شقاقهم ويرتفع العذاب عن بواطنهم.

القرآن يشجع قراءهُ على البحث عن (اللب) من المعاني فيه لا ما يذهب إليه (أهل القشور)، من يصل إلى اللب يتنعم بمعرفته، ومن يصل إلى القشور يتنعم بجهله، وكلٌّ سعيدٌ بفهمه، وهذه رحمة من الله. أما السعادة فتكون في الآخرة وهذا تحقيق ابن عربي لقوله: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: 32]، قوام فكرة ابن عربي هي حسن الظن بالله الذي لم يقدم في القرآن آيات صريحة تتعلق بعذاب أهل النار، وما قيل في ذلك يحمل على التهديد، والكريم لا ينفذ تهديده.